义和团起源研究的回顾与随想

程　歗

在中国近代史上，很少有什么历史事件，像义和团这样引起过如此长期的众说纷纭的讨论——特别是义和团起源问题。一百年来几代的历史学者、政治人、传教士和记者为阐释这个问题留下了大量的文字。究其原因，这不仅是由于义和团的起源复杂、组织奇特、可供解释的文字史料和其他的人文传承物又过于零散，因而使这一历史现象本身就带有许多模糊不清、彼此矛盾的因素；而且也因为这是一个人们在考察晚清政局乃至考察中国的历史脉络时都容易发生联想的问题。长期以来，人们出于不同的立足点和方法论，勾廓出了许多不同的乃至于是对立的义和团"起源论"。中国史学界不可能回避问题的挑战。从"起源"入手来揭示义和团兴起的背景、成因、事件本身的发展逻辑并进而作出相应的历史评判，就这样构成了义和团史研究的一个热点。

一、"起源论"的提出和展开

19世纪末，当鲁西南大刀会的打教风潮刚刚铺展时，德国的天主教圣言会信徒就攻击这些胸裹红兜肚、手执大刀和标枪的人是"白莲教妖人"[①]。这个说法在传教士和新闻媒体中流传。"起源论"首先是被天主教教会和一些敌视大刀会、义和拳的人作为政治问题提出来的，因为这样就可以把自己的对手置于"邪教叛乱"的非法地位。1899年直隶吴桥知县劳乃宣为这个说法找到了"证据"。他引用了嘉庆十三年的一份上谕和嘉庆十八年直隶总督那彦成的一个奏折，从这些官书记载的"义和拳"的名称上判定，直、东交界等地新起的倡扬"毁教灭夷"的组织来源于近一百年前的白莲教系统中的离卦教派。直隶总督裕禄和山东巡抚袁世凯等支持了劳氏《源流考》的观点。虽然这本小册子拿不出嘉庆朝的"义和拳"或"义和门拳棒"同19世纪末的"义和拳"有什么组织关联的证据，但它为严禁派的举措提供了政治合法性。义和团高潮中神秘主义的急剧升温及其悲剧性的结局强化了"白莲说"。可以看成是第一本义和团史作的李希圣撰《庚子国变记》(1902)、李的友人罗惇曧续补的《拳变余闻》(1913)以及恽毓鼎的《崇陵传信录》(1914)等小册子中，都有诸如"义和拳者，起自嘉庆时"、"'义和拳'源于'八卦教'"、"义和拳之为邪教，即八卦白莲之支与流裔"的提法，恽毓鼎还强调了劳氏"考证"的详尽。[②]此后学术界在讨论"起源"时几乎没有人不涉及《源流考》的，甚至在相当长的时间内沿用了"义和团源流"这一表述概念。

中华人民共和国成立前后，当史学界用马克思主义来考察义和团时，劳氏观点的可信性并没有随着学者们对他写作动机的批判而被严格检验。究其原因，至少部分地取决于史学界对农民战争在价值评判上的转变。"白莲教"(其实是从明清到民国年间的教派林立、组织复杂的各种越轨信仰集团)在历史上的起事受到肯定，甚至这类组织本身也被有的学者定义为"农民的宗教"或"起义者的宗教"，那末将义和团定位于来自民间教派，似乎能解释义和团的反抗传统。历史学家范文澜在《中国近代史》中提出，"义和拳是旧式农民起义的许

多秘密结社的一种，它是白莲教的一个派别”，“后来义和拳在山东取得合法地位，多数大刀会员加入，义和团与大刀会实际上合成一个‘灭洋’团体。”③翦伯赞的论文和金家端的专著（都题为《义和团运动》）以及其他一批论著都采取了类似的观点。

20世纪50年代在严格的学术意义上讨论“组织源流”的论文是陈湛若的《义和团的前史》。作者通过对清代大量相关史料的爬梳，第一次提出了此后为学者们经常议论的话题：郿县神拳、王伦义和拳、鲁西南红拳等民间教门和拳棒结社的造反事件。作者将这些事件界定为通向义和团的“前史”④。几年后胡珠生的一篇论文认为义和团的前身是清初“祖师会”，它演化出大刀会、义和拳等组织。⑤这两篇论文，启发了此后学界关于义和团是源于教门还是来自巫术的讨论。

60年代推动了“起源”研究的最重要的学术活动，是从1960年开始的分别由山东大学历史系和天津史学界组织的学者和学生们在山东、河北进行的实地调查。这是一次非常及时的口述史料抢救，因为经历过义和团风暴的村镇居民（包括拳民和目击者）还有一部分人健在。他们口述的经历对于此后的研究相当宝贵。山东大学的学者们由此形成了义和团最初萌发于鲁西南大刀会、直东交界义和拳和鲁西北神拳的地域和组织分类法。在同年为纪念义和团运动60周年召开的学术讨论会上，肯定义和团反帝爱国正义性是中心议题，同时也出现了路遥（署名吴松龄）用很大篇幅来讨论义和团组织和地域起源的论文：《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》。这篇份量很重的论文在70年代末被收进了中国人民大学清史研究所编辑的《中国近代史论文集》。⑥这本精选的集子大体反映了新中国成立30年来近代史研究各领域在当时所能达到的最高水平。

60年代在“起源论”上引人注目的另一件事，是戴玄之的《义和团研究》在台湾问世(1963)。戴玄之首次向“义和拳乃白莲教之支流说”提出了全面挑战，并支持美国人施达格在《中国与西方》一书（1927）中关于义和团来自团练的观点。这项研究使戴成为否定劳乃宣《源流考》并主张“团练说”的最有代表性的学者。几乎在同时，北京大学邵循正在《中国史纲要》第四册中也对劳说提出了异议，他认为“义和拳”和“八卦教是分清畛域的”，义和拳“继承了白莲教的战斗传统”，但“没有采用白莲教的经典和教义宣传，而以设厂练拳作为组织群众的方法”，它“本身不是一个教门。”⑦邵根据他掌握的史料严肃地描述了历史事像，没有下更多的结论。

整整十年的“文化革命”中断了“起源论”的任何发言。按美国历史学家柯文的说法：那个年代“神话化了的义和团就彻底地取代了历史的义和团”⑧。为了强调“义和团、红卫兵革命群众运动”的一体化传统，如果一定要寻义和团的“源”，那就是“天然合理”的“革命造反精神”。王聪儿和林黑儿就这样被塑造成了这种精神在历史上的代表。

“神化”义和团的极端不正常的现象在70年代末被打破。1979年李世瑜的《义和团源流试探》是十年动乱后第一篇旧话重提并作出突破性尝试的论文。⑨次年11月济南召开的义和团运动史国际学术讨论会进一步推动了“起源”讨论。根据中国史专题讨论丛书《义和团运动》提供的论文、资料索引，从1979到1982年，有20多位学者发表了相关论文，从而形成了一场规模空前的义和团起源大讨论。

从这时起到1990年，可以说是“起源”研究的丰收时段。路遥、程歗合著的《义和团运动史研究》、路遥主编的《义和拳运动起源探索》和一批优秀的论文都是在这个时段发表的。这些成果的取得，一是得益于义和团运动史研究会的推动。在每隔一段时间由该会经过精心准备而召开的学术讨论会上，几乎都能听到“起源论”的发言。二是得益于相关史料专集的出版。特别值得我们称道的是《山东义和团调查资料选编》、《山东义和团案卷》、《义和团史料》、《筹笔偶存》、《义和团档案史料续编》和台湾出版的《教务教案档》，这些史料的整理者和出版者对于推动研究的深入可以说是功德无量的。三是得益于国际学术交流的加强。周锡瑞、包德威、舒曼、小林一美、佐藤公彦等的相关论文或专著，还有1986到1990年中日两国学者联合对近代华北农村的调查，使中国学者从多方面了解了国外同行们在指导

思想和方法论上与自己的异同。

1990年的“义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会”为“起源”研究作了一个高水平的阶段性总结。路遥的《“义和拳教”钩沉》深化和发展了他30多年来对这一课题的思考。马西沙、周育民、邵雍等的论文则反映了由于民间宗教史、会党史专家的参与而进一步拓宽了“起源”研究的视野。美国、德国、前苏联和日本等国的众多专家从史学方法论、华北的社会结构、宗教活动、基督教和中国社会的关系等角度给了“起源”研究以许多新的启示。[10]此后十年时光的流逝，不仅没有冲淡反而进一步验证了这些发言的价值。

二、学术争鸣

也许有人已经注意到，50到90年代的相关研究在表述概念上逐渐发生了变化：不少学者的论说将义和团“源流”研究改成了“起源”研究。这种学术语汇的转换至少有两层含义：1. 经过多年讨论，相当一部分研究者逐渐超越了那种由“源”至“流”，或者说将历史上的某种既成组织（如某教门）与义和团作直线联系的思考方法，尽管他们对这两者之间是否存在联系或联系的方式、程度各有所见，但关注义和团自身形成逻辑的探究已逐渐形成势头。2.“源流”研究的概念已经不能涵盖既成的成果，这些成果集中为三个相互关联的问题：义和团的地域起源、称谓起源和组织起源。

地域起源：1900年初，直隶、山东两省的最高行政长官在讨论“合办”义和团时，已经觉察到“义和拳老巢总根，实在冠县十八村”，并由此“延蔓于直东交界各属”[11]。但由于拳民四处蜂起，当时和稍后的一些笔记、史作将这个地域界限搞得非常模糊。此后的史学界基于时人对义和团的来龙去脉实际上并不很清楚的记载，曾普遍认为义和团运动发源于山东，然后蔓延到直隶等地。近年来史学界对地域起源研究有两点重要突破：1. 起源于直、东交界。戚其章提出：赵三多的“梨园屯起义实是义和团运动的起点。”[12]冯士钵等支持此说。台湾学者萧一山和戴玄之对义和拳组织起源的看法不同，但也都认为义和团事件应开始于冠县梨园屯教案。[13]路遥的提法更明确：组成义和团的“最主要的一支——义和拳运动乃发生于‘直东交界’地区。”[14]虽然史学界基本上一致认为直东交界的这次起事是义和团运动开始的标志，但国内外也有不同的声音，其中最有影响的是周锡瑞另辟蹊径的《义和团运动的起源》，他根据义和团所特具的降神附体、刀枪不入的标志性仪式，强调了鲁西北地区的神拳在运动的兴起和传播中起了核心作用。[15] 2. 起源于山东、直隶两省。对此作出较为详尽论证的是林华国。他支持路遥等的观点并补充说，“直隶、山东两省的义和拳在赵三多起义后是平行发展的”，“在义和团运动初起阶段，直隶省所处的地位与山东省大体相当”，因此可以把这两省看成义和团的发源地。[16]

称谓起源：由于至今没有发现“义和拳”何时改称“义和团”的可靠文字记载，学者们在称谓起源上出现了多种分析和推断。其中较为流行的说法是，1899年山东巡抚毓贤把义和拳改名为义和团。这个说法在义和团运动时已经在报章和城乡舆论中流传。此后，范文澜著《中国近代史》、金家瑞著《义和团运动》、郭沫若主编的《中国史稿》第四册、廖一中等编著的《义和团运动史》、萧一山的《清代通史》下卷均持此说。团体称谓是其行动和理想的符号，它从一个侧面反映了义和团起源的自身逻辑及其与国家的关系。因此它在“起源论”中不是一个无足轻重的问题。在多年的讨论中，前述具有权威性的观点受到质疑。陈贵宗、冯士钵等根据1898年6月张汝梅的奏折和其他笔记史料，提出义和团的称谓在毓贤出任山东巡抚之前已经出现。[17]林华国则认为义和拳改称义和团确系发生在毓贤任山东巡抚期间，但这个名称是拳民们自号的，并对自号的具体时间作了考证。本文后面将再涉及。

迄今集中了众多见解的问题是义和团的组织起源。本文只能就有关讨论作出尽可能符合于作者原意的尝试性概述。

1. 起源于白莲教或其他民间教派。前揭陈湛若文勾廓了白莲教——八卦教——义和拳、神拳、红砖会——义和团的思路，提出了义和团是“八卦教之支流”说 。周海青在

1979年推进了这个思路，认为历史上山东的大刀会、义和拳等组织和八卦教发生联系的关节点在于它们都属于八卦教外围组织的“武场”。甲午战争后它们由秘密会社转化为反帝组织。[18]王如绘对鲁西南大刀会作了详细的研究。他提出作为大刀会主要特色的金钟罩在咸同年间的热河一带已经发展到武圣教而完全教门化，武圣教则属于混元教系统。他发现1894年在鲁豫苏边境兴起的大刀会和武圣教极为相似，也与直隶混元教的支派“红门”的仪式风习相类。王的另一个贡献是他从德文档案中确认了大刀会的师父叫赵天吉。这个发现和此后发掘出来的山东巡抚衙门的档案记载完全一致。王论证了赵的活动范围相当广阔。鲁西北神拳就是简化了的大刀会仪式与巫和拳的结合。[19]

2．起源于宗教化的拳会，或具有教门信仰的众拳会的汇合。前揭李世瑜文利用官方档案记载的梅花拳、义和拳案件勾廓了他的“起源论”逻辑：义和拳本是拳术，和康熙年间的梅花拳是一个拳种的两个称谓。后来这些习拳者组成秘密结社，但在嘉庆年间已经从某些秘密宗教中吸纳了诸如供神、念经、诵咒和运气等礼仪风习而宗教化，“演习拳棒宗教化，秘密宗教而演习拳棒——它们结合在一起了”。

路遥、程歗考察的拳会比较广泛，包括了乾隆中叶以来的义和拳、梅花拳、神拳、红拳会、金钟罩等等，他们认为这些组织在历史上和民间教门发生过多种形式和不同程度的联系，一批拳会充当过教门起事的“羽翼”。在考察义和团的组织起源时，他们更关注梅花拳——义和拳以及离卦信仰、金钟罩和神拳互相融合的这两条脉络。[20]

路遥的《“义和拳教”钩沉》进一步通过实地调查和文献记载的互相印证，分析了义和拳的具体组织传承：义和拳渊于鲁西流传的收元教（八卦教）离卦和六趟拳组成的文武场。离卦传人李翠将这种组织形式带进了属于同一教派的王伦起事，并融合了梅花拳在内的当地拳派或拳会而形成了“义和拳教”。嘉庆年间，义和拳武场由于更多拳派的融入而复杂化了。作者强调梅拳第八辈传人冯克善（嘉庆十八年八卦教起事时的第三号头头）对于众拳派的协调，判断“义和拳教”的主干应是离卦六趟拳、红拳会和渊于民间教派的梅花拳。由此，他从李翠、李芳春（道光朝一位倡扬神灵“转世”说的离卦教首）的传承，推断这支组织通向同样崇尚离卦的朱红灯神拳。[21]马西沙支持路、程的观点。他通过八卦教创始人刘姓教团和由他传承下来的王伦教派的异同比较讨论了王伦武场。和路文的区别是，他认为王伦武场中的主要拳种是带有信仰主义色彩的八卦拳，李翠等义和拳手在该教内的地位不高，但他强调了王伦起义的意义在于使“义和拳与八卦教在历史上第一次发生撞击、融合”，并容纳了由于教门起义而很难再公开露面的八卦拳。作者认为乾隆中叶后八卦教等民间宗教和各种武术团体的合流，反映了华北地区农民运动的历史趋势，义和团运动是这种趋势的结果。但作者的论说不限于此，他并不赞成夸大民间教派对义和团的影响力，因为后者是一次更广阔、涉及面更大的全新运动，并非近代史上的八卦教军。[22]这种将一个时代的教门拳会起源和另一个时代的抗争群体重组加以明确区分的论说，使该文很有新意。

3．起源于一般性的民间秘密结社。有一些学者可能是沿着邵循正的思路，将大刀会、义和拳等组织界定在与教门发生交叉但不应混同的历史位置。这种观点的价值在于提醒人们充分关注“拳”、“教”关系的多样性。其中较有影响的论说有丁名楠、徐绪典、金冲及、朱金甫、庄建平等。他们指出义和拳这类组织和白莲教或八卦教有渊源关系，但本身并不是教门。[23]徐绪典详细论证了义和拳的习武传统大于它和白莲教的历史关联。[24]他和金冲及都对“拳”、“教”两者的信仰、组织和活动方式的异同作了比较，论证了“拳是练拳，教是信教”的区分。值得一提的是，金冲及还认为，曹州大刀会最初是受当地大地主控制的联庄会一类性质的组织，以后鲁西北神拳的师承来自于曹州大刀会，但它的成员主要是贫苦农民、游民和手工业者，它的白莲教因素更少组织也更松散了。金提出了一个方法论：社区构造、集团成员的成份差别，影响了各种组织的特性和运动走向。但他的论述没有展开。张寄谦对曹州大刀会的性质也持类似的观点。[25]

和上述学者既力图厘清“拳”、“教”区别又认可两者之间发生交叉的思路相比，方诗铭的见解别具一格：“义和拳（团）与白莲教是两个‘势同仇火’的组织”。方主要是利用了1813年（嘉庆十八年）鲁西南金乡县镇压八卦教起义时形成的县级档案。这些原始史料表明，很有谋略的金乡知县吴堦起用了两名练义和拳的捕快，“以毒攻毒”地扑灭了正在密谋起事的教门集团。他还发布公告招募义和拳勇“投充官丁”，共同保城抗教。方据此指出，被称为“拳会”的义和拳和被称为“教党”的八卦教，“不但不是同一个组织，或具有某种组织上的渊源关系，而且‘势同仇火’”。方在肯定这种义和拳就是义和团前身的框架内展开了他的思路：义和拳在历史上“根本不是传统的反封建组织”，“八卦教起义时，义和拳已经在‘扶清’了”，但是在19世纪末的反帝民族斗争中，义和拳和天龙八卦教的朱红灯大刀会并肩作战，并从后者那里吸取了按照八卦区分组织的形式。[26]

方提出的话题在国内外学术界引起了很大的反响。此后有好几篇论文对金乡案件中的“拳”、“教”关系作出了不同解释。[27]

4．主要起源于民间习武团体。郭沫若主编的《中国史稿》第四册的用语显然经过仔细推敲：“义和团是以民间流行的操演拳术的结社和信奉白莲教的群众为基础而发展起来的”[28]。陈振江也提出类似的观点：1898年在直、东交界普遍建立的义和团或义民会，是“以村落为基地的习武团体，成为义和团运动的主要组成部分”。由于直、东等省历来是白莲教及其支派最活跃的地区，它们在甲午战后也发展成为具有浓厚宗教色彩的反抗侵略和自保身家的群众团体。当义和团运动发展时，这些教派乘机而起，参加了运动并成为其中的重要组成部分。[29]陈总结了中日学者近代华北农村调查团取得的相关资料，进一步从民俗文化的角度对调查地区盛行的武术流派、组织、拳手以及村镇居民的武术价值观作了深入研究。[30]他的成果，拓宽了学界较为习惯的将直、鲁地区的武术集团和民间教派互相联系的视野，在国内外引起了好评。周锡瑞称赞该文“描绘了一幅生动的画面”，“论点极有说服力”，“显示了中外学者学术交流的成果”。张鸣在研究北方农村文化对拳民意识的塑造时列出了“习武之风”一节，其中几次引用了陈的成果。[31]值得一提的是，由于史学界的讨论涉及到广泛的拳种和武术流派，从而引起了武术史研究者的兴趣和介入，并呼吁社会史和武术史的合作互补。康戈武、燕子杰、周伟良等参与了史学界的相关研究，他们的武术理论功底、资料和技击经验，为“起源”研究增添了活力。

5．起源于义和拳等农民结社和民团的结合。陈贵宗考察了义和团组织内部的基本特征后认为，义和团很可能是各具特征的“义和拳等农民结社与地主民团的部分组织的短暂结合”，这种结合是从1898年到1900年通过多种途径而实现的。由此他明确提出了义和团组织的“多源”说：“一则表现为源于若干大大小小的农民结社；再则表现为源于农民结社与地主民团。作为这两种‘多源’来说，反映义和团这个组织全貌的应为后者。”[32]

6．起源于乡团。这是戴玄之的研究成果，但大陆学者的回应冷淡。除前述陈贵宗的分析外，冯士钵、侯斌等也是从各地义和团并起的大背景中具体地讨论这一问题的。他们从口述史料里发现，1866年（同治五年）直隶威县地方政权在对抗捻军时出现过一个名为“义和团”的乡团，在将这件材料和相关文献相互印证后，冯认为由于威县的梅花拳师赵三多的徒弟有不少团丁，从而促使赵在1898年民教冲突激烈化时采用义和团的名字代替了他领导的梅花拳。冯提出当时直、东各地民众“自为团练”的现象相当普遍，但这多是没有被当局认可的私团。直到义和团运动高潮时，一些义和团组织才被纳入清政府的地方团练。[33]侯斌也认为，由于威县已经出现了义和乡团，1898年威县的团勇和拳民们大量参加到梨园屯反教斗争中去，所以“梨园屯反洋教斗争组织也采取了义和团的名称，但它并不是被官府所认可之乡团”，只是“自立私会”。

两位作者论述的是同一个事件——赵三多、阎书芹的拳民和梨园屯教堂的对抗。但他们讨论这一事件在义和团起源过程中的地位时出现了分歧：冯认为这里是拳民运动的“根”；

而侯更强调鲁西北“神场子”的作用，认为这种组织来源于和白莲教无关的巫，并进而指出义和团的“形迹”发展到习神拳的“神场子”才算完备，因此“神场子”才是义和团组织的前身。[34]侯的上述观点发表在20年前，但我们没有见到他有后续的相关成果。

由于讨论组织起源的作品是如此之多，本文的概述很难全面和准确，但有一点比较清楚：如果我们把“教门说”和“乡团说”界定在讨论的两极，那末不难发现这两极及其介于之中的各种论说，大多同其周边的论说发生不同程度的交叉和衔接。学者们研究的是同一地域的同类客体，而且经常利用了相同的材料来加以解释；之所以出现既相异又交叉的发言，很大程度上是反映了我们研究的客体本身就带有许多模棱两可、难以考索的特性。不过出于从学术上严肃勾画过去的共同心愿，大家对于历史客体中那些经过勾画而变得比较明晰的史实，往往容易达成共识。再者，大多数曾经持某一起源说的学者，也在学术交流中逐渐调整自己的视角，并不排拒对其他的有益见解的吸纳。这样，经过长期的讨论，各种观点逐渐在互相接近。义和团组织的“多源论”，已经或正在被大多数研究者所认同。

三、几本有代表性的著作

本文以上对“起源”研究成果的概述基本是平面的，实际上，这类讨论在几十年中经历了一个深入和发展的过程。为了加深对讨论的认识，略为评析一下几本相关专著的主要观点和研究方法，也许是有意义的。由于篇幅所限，这里主要只涉及中国学者的研究。戴玄之成书于60年代初的《义和团研究》无疑是一部开拓性的著作。在众口一词的“义和团是白莲教支派”的学术语境里，他率先批判了劳乃宣的小册子。戴论证了嘉庆年间的“义和拳”与光绪末年的“义和拳”“名同而质异”，并且进一步指出，当年那彦成奏疏中关于“义和门拳棒”等组织是“离卦教之子孙徒党”一说，也是靠不住的。他第一个注意到了嘉庆十八年的金乡案件（但材料和论说都远逊于前揭方文），以此证明“义和拳与八卦教为敌”；再联系到1900年北京义和团捕杀过白莲教徒（无论这些教徒的身份真假），以及团民们将白莲教和天主教相提并论的史实，都可证“义和拳与白莲教、八卦教不但源流不同，毫无关系，而且对白莲、八卦所作所为极力反对，有如水火”[35]。戴这里挑起了好几个重要的话题：清代早期的和1898年以后的义和拳是名称上的巧合还是存在历史的关联？义和拳是依附于教门的“徒党”还是两者历来都“有如水火”？白莲教和天主教是怎样一种关系，怎样解释历史上确实存在的白莲教信徒大批涌入天主教的现象[36]，以及是否就此潜伏下了义和团更加仇视白莲教的原因？这几个犹如一团乱麻的话题，实质上反映了中国基层组织结构和社会生活的复杂性。它们在此后被许多中外学者仔细讨论过。迄今在“起源论”上各家学说的一些关节点，都多少是戴氏话题的延伸。

戴是秘密结社史专家。他最早从信仰、仪式及其文化内涵上作了厘清义和团和白莲教的尝试。他指出义和团崇尚的神灵来自于民间小说和戏剧，在对这些神灵作了简要分类后，他指出义和团的意识是儒释道和民间信仰的混合，而起主导作用的是传统的忠义观念。由此推及和白莲教比较，他认为义和团中从来没有“真空家乡、无生父母”的八字真言和弥勒崇拜等这类隐含着反政府倾向的白莲教信仰，而作为义和团主要形迹的“降神附体”、“吃符念咒”和自称“刀枪不入”的特征，则是嘉庆年间的八卦教或义和拳所没有的。虽然戴的论证存在某种简单化和绝对化的倾向，但他进行的民间文化分类研究以及着重于仪式、形迹的考察方法，则带给了史学界以相当开阔的思考余地。80年代后大陆学者的义和团意识和文化内涵研究成为一个热点，在知识背景上和戴的话题有关。

不过，戴关于义和团来自咸同乡团的论说却缺乏说服力。他的主要论据是研究者已经熟知的两个文件：山东巡抚张汝梅为防范直东交界的拳民闹教“滋事”，于1898年6月17日寄送总署的咨文和同年6月30日的一份奏折。戴认为这两个文件表明：“义和团由梅花拳而来，梅花拳由义和拳而来。至于义和拳，则源于咸、同年间的乡团。”对此路遥和林华国都

反驳说，戴引用这两件材料时没有注意到它们由于情报来源不同而在内容上的矛盾：来自署冠县知县曹倜的报告讲当地梅花拳原为乡团义和团，而来自东昌知府洪用舟的报告则说梅花拳原为拳会义和拳，张汝梅送到北京的两个文件分别采用了两个报告的内容，却把结论搞模糊了。但既然曹、洪都肯定梅花拳在 1898 年恢复了原来的名称，那末问题的症结就在于知道这支队伍在 1898 起义前后的名称是什么，就可以判断它过去的名称和性质。他们都考证出起义的队伍叫“义和拳”，从而证明了它原来是义和拳拳会而不是乡团。[37]

本文对这场讨论略加介绍，也许能说明史学界认同“乡团说”者稀少的原因。戴氏的论点是簇新的，但在 60 年代，他的研究方法还没有超出那种将义和团和历史上的某一既成组织作整体性对应的传统。他的论说经常流露出一种非此即彼的思维倾向，妨碍了他充分发挥历史学的认知功能去解释复杂多变的事像。

1988 年出版的路遥和程歗合著的《义和团运动史研究》，是他们分别对自己从 60 年代或 70 年代末以来的研究成果的阶段性总结，在某种意义上讲，也是对戴书的回应。[38]虽然这时有些外国学者已经对中国同行们在“起源论”上热衷于组织寻根的研究方法提出了质疑，但该书还是用了相当大的篇幅讨论了“组织”问题。这种思路并非单纯出于中国学者治史时喜欢寻根溯祖的习惯，主要是来自于数十年起源研究过程中已经形成的“问题意识”：既然前人对于义和团的“组织源流”作过那么多的勾勒，那末对于这些组织的来龙去脉作进一步的爬梳，把握它们在义和团起源中有没有或者扮演过何种角色，发生过什么样的演变和重组，应该是解释义和团成因及其自身发展脉络的前提。至少，它可以为研究的深入作某种基础性的铺垫，总结出一些可资借鉴的经验和教训。尽管路子艰苦，还是值得一试的。

该书的基本观点是，像义和团这样一种如山洪迸发、奔突流泻、旁支杂出的民众运动，不是任何一个既成组织所能发起和它的形式所能容纳的。当时的各种力量及其组织都在复杂的社会结构的各个层次上表现自己。因此，应当把义和团组织的形成看成一个动态过程，通过对当时的多种民间组织如大刀会、义和拳、神拳、红拳会、乡团等作分类研究，进而找出它们和义和团的关联以及它们在这个联合体中的地位。

他们研究的结论：1．义和团的初始阶段，山东腹地和直、东交界的多种会社团门就在分别行动和发生交融。狭义的“白莲说”或“乡团说”都会在事件的多发性和勾画的同一性之间产生矛盾，应当把义和团看成源多流杂的抗争群。2．在这个抗争群中起主导作用的组织，是这一地区在一个很长的历史脉络里产生的带有教门信仰的拳会刀社。大刀会首先揭橥了“杀洋灭教”的旗帜和传播了“刀枪不入”的法术。义和拳的名称和口号体现了更大的联合。但真正使这场运动快速发展的则是鲁西北的与金钟罩结合的神拳。这些组织在结构、信仰和价值观上的共性使它们有可能将仪式和风习交融在一起，塑造出了以“降神附体”和“刀枪不入”为主要标帜的义和团。义和团的形迹和清史上的教门拳会大相径庭，但继承了信仰和拳会相结合的古老的传统。

这本著作被国内外同行们多次引用，但它是有缺陷的。它对社会结构特别是经济结构和组织形式之间的联系缺乏分析，早一年在美国出版的周锡瑞《义和团运动的起源》则对此作了相当出色的研究。它在叙述一些组织如梅花拳、义和拳的历史传承时还缺乏足够的史料支撑。但我们注意到，去年日本出版了佐藤公彦的《义和团的起源及其运动——中国民众民族主义的诞生》，该书无论是对中国传统的教门和拳会，还是对西方基督教会向中国华北社会渗透的种种历史脉络，都作了相当深入的阐释。

路遥在上书出版的同一年又一次组织了实地调查。当地几位热心于乡土史的国家公务员如顾自忠、黄成俊、李金鹏等成为他的合作者，为这次调查做了大量的组织工作和其他实际工作。1990 年，山东大学出版社出版了他主编的《义和拳运动起源探索》。

该书的指导思想很明确：“将义和团研究的视角移向区域性考察”。这次他们考察的中心，是当年直、东交界的几个县在直隶威县辖区内形成的被称为“飞地”的村落群。作者在

考察之后修正了他过去的鲁西北“神团”是义和团组织主体的观点，提出义和团运动中最主要的一支——义和拳运动发生在直东交界地区：“山东冠县十八村和直隶威县沙柳寨一带”。因为这里由梅花拳改名的义和拳不仅为运动提供了名号，也提供了过去鲜为人知的组织典型，而且他们的活动贯穿于运动的始终。

该书对这个社区的政治经济综合体的调查相当精细。这些调查包括当年的村落区划、村落人口、作物种植、家户职业构成、经营方式、交换方式和社会生活。一系列详尽的统计数字、地图和图表勾画出了一个生动的社区空间。该书指出，这个社区从早清到晚清，经历了一个大土地占有制度和宗法制度逐渐弱化，为市场服务的小农业经济和经营地主经济半发展半停滞的过程。这个过程，实际上是反映了中国农村的凝集性和分散性的传统在这里并存交织。由于天主教势力的渗透，在变动了的社会多层结构中，浮现出了乡团、拳民和教民等利益集团。这些集团的力量不仅在不同的村落之间出现对峙，而且渗透进某些村落和宗族的内部。在各种集团势力犬牙交错而教会力量又相对薄弱的地带，最容易迸发冲突。

该书在把握这个社区里各种集团错综交织的全场景中，首次对梅花拳作了系统的梳理。根据调查中得到的《根源经》、《习武序》、《邹氏家谱》等丰富的史料，该书判断梅花拳始于明末清初，至少在雍正年间，它由于吸纳了《皇极宝卷》（指《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》）的相关内容而形成了具有经卷、请文和宝印为文化特征的教门形迹。教门式的“文理”思索和拳场中的技艺传授相结合，使这个拳会具有场分文武的入会程序、组织形式和观察事像的太极、八卦意识。这项研究，证明了扑朔迷离的梅拳谱系确实存在，它从早清到光绪年间的踪迹历历可寻。拳会的组织、仪式和文化意识也基本上明朗化了。这个拳会的第十四辈文场师父赵三多在梨园屯起事前应邀联合其他拳派，以梅花拳为主体塑造出了“义和拳”。虽然这支义和拳在运动起源中的地位还可以讨论，但在此以前，我们还没有见过什么人作出这样清晰的勾勒。佐藤公彦热情地赞扬该书“是研究史上划时期的著作”㊴。

1993年出版的林华国著《义和团史事考》是一本字数不多但份量很重的著作。该书只有一章研究“起源”，但据我看来，作者对几个重要的议题，如义和团是否起源于乡团、义和拳和白莲教的关系、义和团的名称和区域起源等，都作了逻辑最为严密因而极有说服力的论析。作者的研究方法得益于他的考据学功底和他对数学的爱好。他用史学传统支撑了一个充满活力的思维框架。如果说我们某些学者是习惯于筛选有关史料来建立一种观点，那末林的方法首先是对各种不同观点所依据的史料进行审查，排除那些不可靠的史料以澄清史实的真相。以考证义和团称谓起源为例子：作者发现，所谓1899年毓贤改义和拳为义和团的流行观点，是以一批不可靠的史料为依据的。这些史料（如鹿完天、刘孟扬的笔记，《拳祸记》收集的各种教会报告以及《清史稿》中的毓贤传等），一部分是都市文人信手记下的传闻，一部分是含有政治用意却又说法不一的报导，而且从文字和版本上也能找到它们之间以讹传讹的明显痕迹。传闻的多次重复就这样变成了“史实”。为了考察真相，作者通过排比官方档案（如毓贤收到的各种报告和他的批示等文件）去追踪毓贤的行动。他发现，当传闻所说的毓贤为朱红灯集团“改名”之时，这位山东巡抚恰好在忙着派出马步队去扑灭朱红灯“滋事”和“严缉逸匪”，在毓贤本人的行文中也一直把朱红灯及其部下称为“匪首”、“拳民’，而从未使用过“义和团”、“团民”之类的称谓。毓贤“改名”的可信性就这样被排除了。最后，作者指出，在1899年10月14日即朱红灯集团在平原县杠子李庄和官兵发生冲突的前三天，附近庞庄一位传教士的通信还将这支武装称为“义和拳社”，而在随后发生的森罗殿之战中，官方收到的报告里第一次出现了“官兵与团民”交火的记载，再将这些原始史料和较为可靠的口述史料相互印证，作者初步认定：改“拳”为“团”的“时间是在杠子李庄之战以后，森罗殿之战以前这几天之内”，“这次改名是由义和拳自己改的。”㊵由于材料有限，作者将他的判断称为“假说”，但这一“假说”至少是经得起现有史料检验的。

从某种意义上讲，“起源论”从一开始就

由于劳乃宣的小册子而带有“考据”色彩。对于这场极其复杂的历史事件的再勾画，如果没有严密的史料考据和史实分析，不屑于作微观的、个案的研究，即使一流史家也可能滑进误区。既往“起源”研究的某些论述没有成功，至少部分地失误在史料的处理上。我们需要吸收相关学科的新方法、新成果来丰富观察历史事件的视角，但历史的基本事实却不会因为观察工具的更新而发生变化。林书的成就不仅在于他出色的论说，而且他的研究证明了中国传统考据学中那种敢于质疑、重视实证、严密审识、反对空谈等积极因素，在当代的历史学研究中仍有其活力。

最后，笔者获悉黎仁凯等撰写的《直隶义和团运动与社会心态》一书即将由河北教育出版社出版。从我见过的该书提纲和部分初稿的内容来看，该书的“起源”研究有两个特点：1．地域起源上山东和直隶并重。该书认为直隶义和团的主体并非自山东传入而有其自身的发展脉络。2．组织起源上更广泛的考察。除了秘密会社，该书还较为深入系统地探讨了团练、联庄会、民间武术团体、水会、花会和“混混儿”等组织与义和团兴起的关联，以及由于它们的卷进而导致运动的利弊得失。

四、题边随想

拙稿本来可以到此结束，不过，这次在重读了各家论说特别是路遥的《义和拳运动起源探索》之后，不由得发生了一些怎样继续开展“起源”研究的随想，作为读书心得，求教于同行学者。经过多年讨论，史学界在“起源论”上尽管还存在相当多的分歧，但至少有两点，或者说对义和团起源的两个特性，已经达到了不同程度的沟通或共识：1．起源的社区性；2．起源的多元性。山东、河北的学者在社区综合研究方面已经取得了可喜的成果。这些成果表明，义和团不仅是带有不同社区特色的多种民间组织的总汇合，而且在某一特定社区（如直、东交界），也是当地的多层组织和多种文化因素撞击交融的结果。凭藉这两个基点，我们有可能将研究再拓展一步。如果把话说得浅白一点，我们过去的研究，偏重于考察以特定社区为依托的各种组织是怎样从历史的深处“走”出来的，现在，我们已经有条件来讨论它们是怎样在变化了的社区格局中“动”起来的。为此，我们是不是可以在“社区”和“组织”之间，进一步找出一种可以涵盖和贯通两者的研究角度，或者说，找出一种对特定社区的多种组织进行政治动员的力量呢？借助于历史社会学的概念和成果，我把这种角度，叫做“社区精英群”研究。

所谓“社区精英群”，在“起源”的论题里，是指士绅、商人、各种基层正式体制内和体制外的民间组织领袖，以及社会分层和社会角色都相当复杂的村镇能人。已有的成果表明，义和团运动在很大程度上讲，是在民族危机和社会问题综错交织的背景下，由这样一大批从各个阶层和多种组织里浮现出来的人群，自发地扬弃各自阶层或组织的规范，又在更大的联合中彼此认同，将社会力量一圈又一圈地动员和汇聚起来的。因此，通过晚清变动中的社区空间，把握“社区精英群”所主导的各种组织和力量的重组，可能是通向进一步勾画义和团起源的一个衔接点。

为了说明问题，不妨把甲午之后的历史倒溯一个时段。一些中外学者已经阐释过，由于道咸朝的农民大起义和第二次鸦片战争后的中枢权力变动，清帝国出现了高度复杂化和权力多元化的政治——社会格局。战乱中出现的地方权力空白，导致全国各地的地方精英（绅士、商人等）介入了原来由州县官员所控制的地方管理事务，开拓出一块介于州县级国家政权和乡村宗法、保甲体系之间的新的活动空间，并在这里拓展了区别于国家活动和宗法、保甲活动的权力新态势。这里，我们可以把“地方”的概念限定在更为具体的社区（如直、东交界）范围内来进行讨论。

首先，需要研究社区精英在本地事务管理领域中的活动态势。这种态势在直、东交界特别是各县插花地犬牙交错的小社区中表现得更有特色。路遥细致调查过的冠县十八村的中兴集，就是一个很典型的社区精英活动空间。[41]这里的钱粮柜制度（冠县衙门委托该集会首向各村代收钱粮），以及州县官员到中兴集邀约绅士、会首们议事的社区管理方式，典型地反

映了社区精英们的权力伸展。在农业商业化、乡村集镇化以及人口增加的社区变动中，由于国家没有相应地对州县政权作出职能调整，而这个村落群又远离县级政治中心，于是绅士、会首们就介入了收纳赋税和维持社区秩序（特别是处理诉讼）这两种最主要的基层权力领域。而这些权力，本来是属于州县的。州县对社区精英依赖感的增强，使后者在同光年间几乎参与了当地所有的重大民教冲突的调解。在有些场合，官员们甚至委托文生武举跨州县去化解冲突；在另一些场合，不属于“名流”的集市能人也参与其中。这种调解的意义不在于每一个案件的具体结果，而在于操作过程中绅士的权力向社区利益倾斜，并同基层的反洋教首领逐渐建立起了一种比较密切的关系。权力关系的新组合，逐渐撕裂了州县和士绅和谐合作以维系社区秩序稳定的纽带。

其次，要研究社区精英特别是士绅们在文化领域的行动。书院重建是战后恢复地方秩序的一项重要工程。清初禁止新建私人书院和强化官方书院的教育体制已经松动，社区精英利用重建书院和学校的机会加强了对本地教育的控制。直、东一带修整书院和教会大规模渗透的年代是重叠的。当江浙一带某些书院致力于研究带有体制改革性质的新的经世学说时，直、东一带书院则坚守了遭到教会威胁的固有的文化传统。和书院相联系的是庙宇，两者都是社区的历史延绵及其凝聚力的标志。民间组织的或村落的领袖乐意把庙宇捐给义学或书院，但坚决反对改庙宇为教堂。在保卫文化传统的层面上，社区精英群的一致性在扩展。

同书院发生关联的科举制度本质上是文官制度，它通过考试程序来确定权力分层：哪一些人可以进入国家官僚集团或获得支配地方事务的正式身份，其他的人则不能。绅士们在调解教案时还貌似持平，而在他们负有直接责任的这个文化——权力领域，则筑起了坚拒异教徒的精神壁垒。虽然地方官在天主教直隶东南牧区的要求下批准教民可以参加科考，但没有哪一位名流肯替应考的教民提供“保证书”[42]。另一方面，有些教民虽然富有，但由于没有功名，也就积极地利用各种教职（会长、司铎）来代替它。文化冲突本质上是权力冲突：对社区管理事务和有限的经济资源的争夺。这双重争夺极大地加剧了社区秩序的紧张。

第三，更值得关注的问题是，社区的军事化和体制外的民间组织的公开化，使这种紧张关系很容易诉诸于武装对抗。例如像咸同年间直东一带的团练这类社区武装，是清廷鉴于正规军无力对付太平天国北伐军、捻军和各种地方性起义事件，而向正式体制外的社区精英求助的产物。国家的兵权一旦放开，在直隶、山东、河南一带的基层社会就出现了大大小小的号称“团练”的军事中心。士绅、拳会以至于民间教派首领都在这面旗子下筑塞自保和发展力量。民间教派面对变局时表现了绝非清一色“反封建”或“反清复明”的复杂性。塞堡的土围子改变了许多自然村落的格局，凸现出宗法、保甲之上的社区空间。

我们以往的团练研究比较拘谨，没有充分注意它们构成的复杂性和从这里展开的社区格局的新变动。至少以下三点值得思考：1．地方政权鉴于无力“御贼”，在变乱中向教派、拳会以及其他民间武术团体中那些维护地方利益的首领妥协，并作出相应的政策调整。比如，官府笼络自号“团练”的民间组织，甚至从严禁民间习武转而加以“奖励”，把精壮的拳手编为护城勇。有的民间组织也和地方政权有过军事合作的经历。2．这种经历在战后构成了体制内和体制外的各种社区精英在相互交往时的“记忆认同”。像直、东交界的梅花拳、红拳等民间组织虽然在基层体制之外自成系统，但拳会的道德约束和乡团、保甲的秩序规范同具“各保身家，守卫相助”的功能，因此，拳手作为拳会的入门弟子和作为保甲居民的双重身份通常不会发生扞格。有的地方，官府甚至为战时死于“自卫身家”的拳手们立起了专祠。3．战乱之后，某些团练长期保留下来了。团丁们练习的是当地流行的拳种，并且要请师操练。正式体制内的组织和体制外的组织、团丁和玩拳人之间的边际都在逐渐模糊。国家严禁“自号教师演弄拳棒随同学习”的条例在这类社区里丧失了权威性。

这种社区秩序的变动在日常生活的积累中显得自然而然，只有我们将其和乾嘉年间官府动辄逮捕“邪教”、“邪拳”，以至连结会迎神

也“例有明禁”的场景作比较时，才能体味出变动的意义。学者们在研究义和团的组织起源时常常发出疑问：为什么屡见于乾嘉刑部档案的“拳教”记载在此后颇长的时间段里消失了？为什么在讨论“组织”起源时出现了谜一样的历史空白？这里可以有两种解释：1.“空白”表示这类“组织”不存在，甲午之后的义和拳等与乾嘉朝的早期组织仅仅是名称上的巧合。但已有的研究成果说明这种解释缺少说服力。2.它们不仅存在，而且公开化地融入了社区生活。咸同以后，每年春天的庙会季节，直、鲁、豫一带的“习拳之辈”，“传单聚会”、“亮拳”比武，成为了民间司空见惯的风尚。随着“拳教”呈控案的减少，它们才很少出现在国家掌握的秘密组织的名单里。

“拳教”的谜一样的历史把自己化作了历史之谜。后人由于很难窥测其底蕴而各抒己见。不过，对过程的勾画在这里比定性更为重要。19世纪60年代以后，直、东一带社区精英的权力拓展遇到的是外国教会的新攻势，由此，他们在社区事务管理上同官府发生了微妙的依违和扞格，他们维护地方利益和文化传统的认同感日渐强烈。社区凝聚力的内卷拉大了和国家州县政权的距离。在战乱中有过各种复杂经历的体制外民间组织顺着变动的社区秩序浮出地面，渐成气候；社区精英们对洋教的反击也因此而日渐组织化和武装化。如此等等，都为义和团的起源积累了时间，提供了条件。这一切变动，距离皇权独揽和力图对地方实行严格控制的乾嘉年代已经相当遥远，它们只能出现在由于外部入侵和内部病症交织，因而政治日渐衰败，政治——社会格局也日渐复杂起来的晚清历史脉络中。

义和拳起事发源于这种变动的社区空间并加剧了秩序的变动。当起自基层、企望“变动”的组织和人群逐渐壮大，任何一种牵动地方利益和全局利益的事件都可能刺激它将能量迸发出来。1897年德国军队占领胶州湾、1898年的黄河下游大漫决和此后近两年的华北旱灾，构成了多事的世纪之交。前一个事件极大地刺激了社区精英群的民族意识。“布衣谋政”和跨社区的联合行动由此而起。没有造反传统的梅花拳介入反洋教，表现了乡村民族意识激进化的程度。而连续的自然灾害和这种激烈的意识相交织，则进一步将处在社区结构边缘地带的更多的教门结社席卷进来。教门分子、巫师拳师等流浪人夹在饥民群中四处辐射，将简化了的仪式和法术带进村落，和土著的乡镇能人们联合起来。1899年10月6日，也就是鲁西北神拳起事的前五天，一道地方官的禀文描述了这种场景：“外来拳师，在境内夸炫技勇，乡民年少无知，为之欣动，约集人众、学习拳棒。”[43]从各个社会层次上浮现出来的精英分子及其主导的组织、意识和力量的层层汇合，创造出了义和神团。

如上想法并不成熟，只是依托于晚清国家和社会互相重塑的背景，为“起源”研究中有关“社区”、“组织”等问题的讨论增添一点思路。当然，我们还可以找到其他的多种思路，比如，关于基督教会在华北的行动及其引起的官、绅、民、“洋”多方关系的变化；甲午之战和随后的瓜分态势在华北地方引起过何种回应；直、东两省的大刀会和神拳的组织或文化起源；畿南地区的民间组织特别是以“乾”、“坎”为卦号的民间教派的动向；几十年来基本上持对外强硬态度的京师“清议”势头同华北社会之间的互相作用，等等，都值得继续发掘史料和进行深入研究。我们相信，值此庚子百年祭，学术同行们一定会拿出更多更好的思路和成果，把我们共同关心的义和团起源研究继续推向深入。

---

①中国第一历史档案馆编辑部编：《义和团档案史料续编》上册，5～6页，北京，中华书局，1990。

②中国史学会主编：《义和团》第1册，11页，47页，上海，神州国光社，1951；中国历史研究社编：《庚子国变记》，25页，上海，上海书店，1982。

③该书上编第一分册，356页，357页，北京，人民出版社，1952。

④该文原载《文史哲》，1954.3，以后收入义和团运动史研究会编《义和团运动史论文选》，138～157页，北京，中华书局，1984。

⑤胡珠生：《义和团的前身是祖师会》，《历史研究》，1958.3。

⑥该书下册，661～691 页，北京，中华书局，1979。
⑦该书第 4 册，96～97 页，北京，人民出版社，1964。
⑧柯文：《有争议的往事：作为历史与神话的义和团》，《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》（下以简称《论文集》），44 页，济南，齐鲁书社，1992。
⑨《历史教学》，1979．2。
⑩这些论文，均请参见前揭《论文集》。
⑪致东抚［袁世凯］电，光绪二十五年十二月初九日，林学王咸：《直东剿匪电存》，光绪三十二年石印本。
⑫戚其章：《赵三多与义和团运动》，《光明日报》，1983．1．26。
⑬萧一山：《清代通史》第 4 册，2177 页，北京，中华书局，1986；戴玄之：《义和团研究》，5～6 页，台北，中国学术著作奖助出版丛书，1993。
⑭路遥主编：《义和拳运动起源探索》，5 页，济南，山东大学出版社，1990。
⑮请参见周锡瑞《义和团运动的起源》中文版前言第 5 页，南京，江苏人民出版社，1994。
⑯林华国：《义和团史事考》，21～22 页，北京，北京大学出版社，1993。
⑰冯士钵：《义和拳·义和团·扶清灭洋》，《历史教学》，1980．7；陈贵宗：《义和拳·民团·义和团》，《史学集刊》，1982．1。
⑱周海青：《山东义和团组织的源流及其发展》，《破与立》，1979．6。
⑲王如绘：《鲁西南大刀会考》，《东岳论丛》，1982．3；《大刀会与义和团运动》，《论文集》，162～178 页。
⑳路遥：《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》，《论义和团的组织源流》；程歗：《乾嘉朝义和拳浅探》，后两文收入《义和团运动史讨论文集》，41～91 页，济南，齐鲁书社，1982。
㉑该文收入前揭《论文集》，100～126 页。
㉒马西沙：《〈五圣传道书〉·清水教·义和团》，《论文集》，127～146 页。
㉓丁名楠：《义和团运动评价中的几个问题》，《文史哲》，1981．1；朱金甫，庄建平：《新发现的山东义和团运动史料——〈筹笔偶存〉述略》，《文史哲》，1980．5。
㉔徐绪典：《义和团源流刍议》，《山东大学文科论文集刊（义和团运动史研究专辑）》，1980．1。
㉕金冲及：《义和拳和白莲教的关系》；张寄谦：《义和团在山东活动情况二、三事》，均见前揭《义和团运动史讨论文集》。
㉖该文原载《社会科学辑刊》，1980．4，收入《义和团运动史论文选》，169～179 页。
㉗比如：程歗、陆景琪：《金乡义和拳辨析》，《历史档案》，1982．1；路遥：《论义和团的源流及其他》，《山东大学文科论文集刊》，1980．1；佐藤公彦：《义和团的起源及其运动——中国民众民族主义的诞生》，98～103 页，东京，研文出版，1999。周锡瑞《义和团运动的起源》附录：《清朝中叶的义和拳与白莲教》。
㉘该书，135 页，北京，人民出版社，1962。
㉙陈振江：《简明中国近代史》，262～264 页，天津，天津人民出版社，1983。
㉚陈振江：《直隶、山东的武术文化和社会心理动向》，路遥、佐佐木卫主编《中国的村、家、诸神》，71～80 页，东京，东方书店，1990。
㉛参见周锡瑞《义和团运动的起源》中文版前言，7 页；张鸣、许蕾：《拳民与教民：世纪之交的民众心态解读》，26～27 页，北京，九洲图书出版社，1998。
㉜陈贵宗：《义和拳·民团·义和团》，《史学集刊》，1982．1。
㉝冯士钵：《义和拳·义和团·‘扶清灭洋’》，《历史教学》，1980．7；《义和团源流杂议》，《史学月刊》，1986．3。
㉞侯斌：《试论义和团的组织及其源流》，《山东大学文科论文集刊》，1980．1。
㉟本文所引戴的观点及原文，均见其《义和团研究》第一至二章。
㊱美国学者包德威对此作了专题研究，他的论文《山东的基督教、白莲教与义和团三者关系的一个新解释》收入了《义和团运动史讨论文集》。徐绪典的《义和团源流趋议》则进而认为 1900 年北京的白莲教案件是义和团把白莲教徒当成了基督教徒。
㊲参见路遥：《论义和团的源流及其他》，《山东大学文科论文集刊》，1980．1，49～52 页；林华国：《义和团史事考》，2～5 页。
㊳该书于 1988 年由济南齐鲁书社出版。作者从组织、信仰等方面阐释了与戴书不同的观点。
㊴佐藤公彦：《义和团的起源及其运动——中国民众民族主义的诞生》，239～240 页。
㊵该书，5～13 页。
㊶㊷路遥：《义和拳运动起源探索》，14～26 页、第 39 页。
㊸中国社会科学院近代史研究所近代史资料编辑室编：《山东义和团案卷》上册，7 页，济南，齐鲁书社，1980。

（作者程歗：中国人民大学党史系教授；邮编 100872）